

La fugacidad: su belleza y sus peligros¹

Osamu Kitayama, *Fuokuoka*

INTRODUCCION

En ocasiones se vuelve necesario para los analistas japoneses comprender la naturaleza cultural de la vergüenza clínica y del conflicto de dependencia, manifestaciones comunes entre los pacientes neuróticos japoneses. En mi opinión, la vergüenza, la ansiedad o el miedo a ser mirado, son la causa principal que hace que algunos pacientes japoneses no quieran concurrir con frecuencia a las terapias analíticas, dada la profunda vergüenza de revelar su self privado a un extraño. Es natural que presenten una marcada resistencia al abordaje analítico, quejándose de su carácter intrusivo. Es posible que ésta sea una tendencia culturalmente compartida en Japón que puede estar determinada por muchos factores importantes tales como el lenguaje y la crianza.

Ciertamente un fenómeno cultural puede operar como defensa contra la investigación de la realidad psíquica cuando se trata de analizar gente de una determinada cultura, pero realmente es importante comprender y hasta quizá disfrutar las diferencias culturales, antes de analizar lo que hay detrás de ellas. Me interesé en el estudio de los cuentos populares, de los mitos y de las pinturas antiguas japonesas buscando una clave cultural para examinar la manera que tenemos de describir nuestras propias fantasías y nuestro pasado. Me gustaría examinar en la primera mitad de este trabajo el *Ukyo-e*, que son pinturas japonesas producidas principalmente por impresión con bloques de madera,

¹ Publicado en *International Journal of Psycho-Analysis*, (1998) 79, 937.

y a continuación los relatos japoneses antiguos, para introducir los fundamentos de nuestro pasado y de nosotros mismos en un lenguaje diferente.

Al discutir el material voy a concentrarme en el tema de la relación madre-hijo, sobre todo en relación al concepto de la fugacidad y sus connotaciones masoquistas. En mi opinión, la fugacidad no es sólo una característica de los fenómenos clínicos japoneses sino que es en cierta medida universal.

Quiero citar mi propia experiencia en el medio local en relación al concepto de fugacidad. En Enero de 1995 un gran terremoto devastó Kobe, la ciudad portuaria más hermosa de Japón. A raíz de él murieron cinco mil personas y se destruyeron muchos edificios históricos como templos y santuarios. Este desastre afectó en alguna medida a casi todos los japoneses y originó naturalmente muchas asociaciones en nuestros pacientes en terapia analítica. Una semana después del terremoto uno de mis pacientes varones, que sufría de depresión por una injuria narcisista, se refirió a la enorme destrucción y de un modo característico me dijo: “Todo lo que nace debe morir. Nada permanece igual. Las cosas vienen y se van. De modo que todo es fugaz, sin embargo vale la pena vivir la vida.” Creo que esta “perspicaz” sensación de la no permanencia de las cosas es una reacción muy común frente a una pérdida irreversible en medio de una transición aguda hacia un nuevo comienzo.

Frecuentemente la transición y la fugacidad van de la mano. Sin embargo los analistas se ocupan más de la transición que de la fugacidad. Por lo que en la segunda mitad de este trabajo voy a referirme a dos de mis tratamientos con pacientes auto-destrutivos para mostrar la importancia de comprender el concepto de fugacidad en términos psicoanalíticos. Espero que de este modo mis lectores se encuentren con algo muy compartido y universal cuando discuto acerca de aparentes diferencias culturales. Ahora, antes de presentarles estos cuentos y pinturas desconocidos para una cultura diferente, me gustaría hablar brevemente acerca de la historia reciente de los estudios de la tradición mitológica japonesa.

UNA HISTORIA RECIENTE DE ESTUDIOS DE MITOLOGÍA JAPONESA

La mayoría de los japoneses nacidos antes de la Segunda Guerra Mundial albergan en la actualidad sentimientos complejos con respecto a sus propios mitos, ya que el gobierno militar trató de forzar en la gente la creencia que nuestras historias mitológicas eran historias verdaderas. Se cuenta en el Kojiki, el registro más antiguo de mitos japoneses, que nuestro emperador es el descendiente de los dioses y diosas. Si ese mito fuese cierto entonces el emperador japonés sería un dios viviente. Esta creencia manipulada, fue intensamente esgrimida por el gobierno y los santuarios para establecer una centralización y un poder absoluto para el emperador en los sistemas religiosos y políticos de la sociedad y la mente japonesas, especialmente para ganar la guerra.

La palabra japonesa *Kami* significa dios o diosa en Japón. Para alentar a la gente a luchar eficazmente contra las Fuerzas Aliadas por amor al *Kami*, el gobierno fascista constriñó a casi todos los intelectuales y maestros a educar en forma obligatoria a la gente, enseñándoles a creer que el emperador era el *Kami* viviente. Alrededor de la misma época se decía que los vientos divinos, llamados *Kami-Kaze* en japonés, iban a destruir la flota americana. La palabra japonesa *Kaze* significa viento. Algunos podrán recordar que los aviones o pilotos japoneses llamados *Kami-Kaze* atacaban barcos aliados en picadas suicidas cerca del final de la guerra. Los guerreros *Kami-Kaze*, de los que se creía que volaban en vientos divinos, eran famosos por su manera aterradora de sacrificarse por el bien de la nación y del Emperador sin preocuparse por su propia vida.

Cuando el Japón fue vencido en Agosto de 1945 la mayoría de nosotros nos desilusionamos repentinamente del poder omnipotente de nuestros propios mitos y también del Emperador. En ese momento nos dimos cuenta del poder negativo de la mitología japonesa, lo que llevó a nuestros padres a sentir que no debían leérsela o enseñársela más a sus hijos. Como nací en 1946, inmediatamente después de la guerra, me rodearon en la infancia los sentimientos ambivalentes acerca de los mitos y otras tradiciones culturales, muchas veces criticadas junto con la idea del Emperador. Nos interesó y nos daba curiosidad la manera inconsistente y egoísta de manejar los mitos que tenía la gente, pero la

mayoría de nosotros no quería leerlos, en especial porque aquellas ideas de la cultura japonesa original nos parecían débiles y poco atractivas. Nos atraía más la forma de pensar lógica y racional de Occidente que la aparente lógica irracional de la mitología. Al enterarnos de lo que había sucedido durante la Guerra, nuestra lógica no comprendía el suicidio de los guerreros *Kami-Kaze* por el bien de la nación, y yo no podía aceptar la fama del Japón por sus tendencias auto-destructivas, incluyendo el *Harakiri*, una forma de suicidio en Japón, aunque podía de algún modo comprenderlo emocionalmente y hasta apreciar en parte su belleza idealizada en la pureza.

Encontré al psicoanálisis que estaba, y todavía está, luchando para lograr la integración de los pensamientos racionales y las fantasías irracionales. Para mí, el estudiar psicoanálisis y pensar psicoanalíticamente fue un intento de integrar al Japón moderno con el Japón antiguo, lo que parecía bastante contradictorio. Esta fue una de las razones por las que me atrajo el psicoanálisis, la búsqueda de un modo de enfrentar esa dicotomía tan aguda. Más adelante decidí investigar los mitos japoneses, los cuentos populares y las pinturas antiguas y publiqué algunos trabajos sobre este tema (1985, 1991). Aunque actualmente poca gente lee trabajos mitológicos en el Japón, puedo disfrutar su lectura y su discusión por distintas razones. Primero, me proveen de un insight precioso al pensamiento humano, ya que nuestra herencia cultural refleja la mentalidad de la gente y viceversa. Segundo, los mitos y las pinturas que compartimos tienen muchas implicancias clínicas sobre las que voy a elaborar más adelante.

TRANSICION Y FUGACIDAD

Estoy estudiando una inmensa colección de *Ukiyo-e*, o en un sentido literal “pinturas del mundo flotante”, como material que ilustra las vidas tradicionales de la gente de clase media del Japón. La mayor parte fue producida principalmente en el período Edo (1600-1867). Investigando casi 10.000 *Ukiyo-e*, descubrí cerca de 500 pinturas que retratan una madre con su hijo (Kitayama, 1996). Al estudiarlas, me di cuenta de la frecuente aparición de una madre y su hijo contemplando los mismos objetos, tales como la luna, un pescadito, un barco flotando sobre

el agua y un molinillo de papel. Llamé a esta imagen de dos personas contemplando el mismo objeto “contemplando juntos” y encontré que más de un tercio de las madres e hijos en estos cuadros mantenían un vínculo a través de cierto medio. Esta proporción es bastante alta si se la compara con las pinturas occidentales, ya que el resultado tentativo de mi estudio incompleto de pinturas artísticas de Occidente es que el porcentaje de la aparición de “contemplando juntos” es de alrededor de 5.

Me gustaría resumir unas pocas características del “contemplando juntos” y de los objetos que la madre y el hijo contemplan juntos en esas pinturas *Ukiyo-e*:

1) Una al lado de la otra: las dos personas contemplando el objeto están por lo común una al lado de la otra, con los hombros a la par, a veces tomadas de la mano. Yamada (1987), un psicólogo evolutivo japonés, llama este tipo de vínculo humano, o madre-hijo, un “vínculo a la par”.

2) Atención Conjunta: académicos que lo estudian en términos de “atención conjunta” (Brunner, 1975) desde la visión de la psicología evolutiva han descubierto que la adquisición y el uso de símbolos se promueve por este compartir cultural. En otras palabras, en esta posición la madre y el hijo hablan y contemplan juntos, formando un triángulo proto-simbólico, un triángulo pre-édipico, compuesto por una madre, un hijo y objetos compartidos. También hay figuras paternas para los varones, pero principalmente figuras maternas para acompañarlos como se supone que debe hacerlo un padre, conteniendo la situación, sin intrusión.

3) Fugacidad: estos objetos no sólo conectan los dos lados sino que ponen también una distancia entre ellos. La distancia parece aumentar gradualmente. Más aún, muchas veces aparecen objetos que pueden ser descriptos como “flotando a la deriva” o “fugaces”. Como ejemplos hay un pescado de juguete meciéndose, una luna brumosa, una cara reflejada en el agua, pompas de jabón, un conejo de nieve, luciérnagas que alumbran y deleitan próximas a morir. Un molinillo de papel va a parar de girar pronto. Un pescado de juguete que se mece también va a detener su movimiento. Un conejo de nieve se va a derretir y las pompas de jabón van a desaparecer. Este proceso no es sólo *fort/da*, sino también *da/fort*, es decir presencia/ausencia.

Quizá esto les recuerde el estudio de los objetos transiciona-

les de Winnicott. Winnicott escribió: “Se permite que su destino sufra una descarga gradual, de modo que a lo largo de los años queda no tanto olvidado como relegado al limbo.(...) No se lo olvida ni se lo llora. Pierde significación...” (1972, pág. 22). En mi opinión estaba describiendo sentimientos de fugacidad junto con el movimiento transicional, pero a los escritores occidentales, incluyendo a Winnicott, les puede resultar difícil diferenciarlos, en especial cuando usan palabras similares.

Lo que aquí llamo “transición” (*en inglés: transition*) y “fugacidad” (*en inglés: transience*) son conceptos diferentes en el lenguaje cotidiano del Japón, ya que *hakanai* (adjetivo) o *hakanasa* (sustantivo), que generalmente consideramos equivalentes a “transitorio” o “fugaz” no sólo significan transición sino también emociones y sentimientos relacionados con la “mutualidad; fugacidad; evanescencia; vacío; fragilidad” (“*mutuality; transiency; evanescence; emptiness; frailty*”, *New Japanese-English Dictionary*, p. 371) mientras que *iko* significa transición. Hay otra palabra japonesa que es *mujo*, que se refiere a la “impermanencia, fugacidad y mutabilidad”, que es “Originalmente un término Budista que expresa la doctrina que todo lo que nace debe morir y que nada permanece sin alterar. Tradicionalmente los japoneses han estado vivamente concientes de la impermanencia de las cosas, y el tema del *mujo* ha sido un tema de gran interés en la literatura” (Kodansha International, 1995, pág. 276).

Tratando de simplificar puedo decir que el objeto transicional es transicional en el espacio y fugaz en el tiempo. Al escribir este trabajo quiero diferenciarlos claramente, porque la transición es una descripción fenomenológica del movimiento mientras que la fugacidad es sobre todo un estado emocional, aunque por lo común van juntos. Creo que con el duelo, el objeto transicional se vuelve emocionalmente fugaz y no solamente transicional. En mi opinión, la transición puede ser simplemente jubilosa pero frecuentemente se acompaña de una sensación de fugacidad o de transitoriedad que es un sentimiento más o menos doloroso, que a veces involucra un sentido artístico de belleza y también sentimientos de tristeza, vacío y depresión.

FUGACIDAD Y BELLEZA

OSAMU KITAYAMA

FIGURAS FUGACES

Estos grabados no son un reflejo real de las relaciones objetivas sino que contienen ilusiones y fantasías. Pienso que los artistas de *Ukiyo-e* querían ilustrar la experiencia de la fugacidad, quizás para recordarnos que estas experiencias atemperan la naturaleza de la transición de nuestras relaciones íntimas, al representar a los objetos flotantes como experiencias simbólicas del objeto que se va a añorar. Los niños con sus madres en el *Ukiyo-e* parecen felices, excitados y protegidos, quizá en forma idealizada, pero conocemos las potenciales consecuencias patológicas de la desilusión traumática o de las confrontaciones repentinas con discontinuidades críticas.²

Japón también es muy rico en viejos relatos y cuentos antiguos. Estoy de acuerdo con Freeman cuando escribió: “La mitología de una cultura es un sistema de fantasías compartidas que reflejan la memoria grupal de las experiencias formativas de su infancia” (1994, pág. 1). Para mostrar la experiencia traumática de la fugacidad, quiero citar algunos relatos japoneses, ya que he investigado los aspectos trágicos de los mitos y los cuentos populares japoneses en mis estudios anteriores.

El Kojiki fue completado en el 712 A.C. y como sugiere su título, *Registro de Cosas Antiguas*, es una crónica de una era aún más antigua. El Primer Libro del Kojiki es una afirmación poética de la mitología japonesa temprana, todo esto es muy interesante desde el punto de vista psicoanalítico. Hay muchos mitos sobre distintos temas en la cultura japonesa, pero tengo que optar por alguno para la discusión. Generalmente me concentro en uno de los cuentos más populares, llamado el mito de Izanagi-Izanami, no sólo porque este cuento aparece casi primero en el Primer Libro. Me interesa mucho clínicamente porque refleja el trágico proceso de muchos pacientes neuróticos.

En el mito de Izanagi-Izanami, que describí en detalle en mi primer trabajo en inglés (1985), Izanagi, una deidad paterna, e Izanami, una deidad materna, se casaron y dieron a luz a las islas principales y a las deidades del Japón. Finalmente ella muere del

² Freeman (1944b) ha señalado que los niños japoneses son precoces en cuanto a lo visual y cognitivo, quizás como producto de discontinuidades inesperadas tempranas en sus experiencias evolutivas.

trauma del parto y fue aislada por Izanagi, que quebró la prohibición de “No debes mirar” y reveló su verdadero self. Por supuesto que podemos encontrar muchos cuentos populares que se caracterizan por un tema similar. En general, la heroína es muy maternal, y como expliqué en mis trabajos anteriores, el héroe puede ser visto como el hijo ligado a la heroína materna. En “La esposa grulla”, la heroína teje tela en respuesta a las demandas de su marido. Está herida porque la tela que teje está elaborada con sus propias plumas. Su vergüenza es tan grande que al final se aleja volando. El héroe entonces se da cuenta que su mujer había sido una grulla que él había rescatado y que se había acercado a él para pagar su deuda por el rescate.

En el cuento “La madre dragón” el niño crece porque se alimenta al lamer los globos oculares que su madre-dragón le había entregado generosamente, y probablemente quedó lastimada al hacerlo. Imaginen cómo estaría cubierta de sangre al haber ahuecado sus ojos pero ese elemento agresivo ha sido escindido del cuadro, que aparece en un libro infantil. En la ilustración, la madre-dragón le está entregando los globos oculares a la abuela, que está sosteniendo un bebé. Se puede observar un mecanismo defensivo de escisión entre la madre cuidadora y la madre monstruosa dañada.

En un cuadro de Hokusai, un artista *Ukiyo-e* famoso, se describe a la princesa Toyotama, heroína mitológica, que ha dado a luz y está cuidando a su bebé recién nacido, representada como una madre dragón monstruosa. Su marido está espiando, habiendo quebrado la prohibición de *no mirar*. Se espera que ella sienta vergüenza y esté por escaparse. Comparado con los dragones monstruosos típicos, ella parece bastante benevolente. ¿Qué hace que la apariencia de Toyotama parezca inofensiva? No está rugiendo ni gruñendo. No tiene colmillos, que la mayoría de los dragones enojados tienen por lo general. Quiero señalar que todas las armas agresivas han sido arrancadas de su cuerpo. Recordando mis propias experiencias clínicas con “cuidadores masoquistas” (Kitayama, 1991) y su vergüenza clínica (Kitayama, 1997), podría decir que Toyotama ha sido des-colmillada, quizá masoquistamente, y su enojo se ha vuelto contra ella misma, llevándola a alejarse fugazmente.

Antes de referirme a interpretaciones psicoanalíticas de la prohibición del “no mirar” y sus trágicas consecuencias, debo

destacar el hecho histórico, que no era extraño en esa vieja época, de una madre que se lesione gravemente, o esté seriamente enferma o hasta se muera en el momento del parto, de manera que la leyenda de la madre lesionada refleja la realidad externa de los tiempos antiguos. Podemos hacer varias interpretaciones desde un punto de vista evolutivo, de cómo refleja la psicopatología de los héroes de estos trágicos relatos una “Transición repentina del principio de placer al principio de realidad (Freud); de la ilusión a la desilusión (Winnicott); de la posición esquizo-paranoide a la posición depresiva (Klein)” (Kitayama, 1985, pág. 184).

Me gustaría nuevamente citar a Winnicott, quien postuló (1971) que la madre debe tolerar por lo general los ataques del bebé y a su destructividad. Según él, va a sobrevivir hasta que el bebé sea capaz de preocuparse por su entorno. Al usar un término positivo como “preocupación” subraya el aspecto espontáneo y reparatorio de la culpa depresiva. Preferiría usar el término “deuda” en lugar de “culpa” o “preocupación” ya que la idea de una grulla recordando una deuda nos debe enseñar a los humanos, que los seres humanos deben recordar aún más su propia deuda. Los lectores identificados con el protagonista masculino pueden sentirse infinitamente endeudados con la naturaleza, ya que nunca tuvo la oportunidad de saldar su deuda con la esposa-grulla herida que al final se vuela. El término “deuda”, creo, es más útil ya que explica el mecanismo de saldar interminable acompañado por la identificación masoquista.³

Al romper la prohibición, el héroe pasa por la desilusión irreversible de su fantasía omnipotente. Se espera que esta prohibición opere como una señal defensiva contra la trágica separación. Sin embargo ésta es una forma tan frágil de tabú que el

³ Quisiera sugerir el valor de la “deuda” o el “endeudamiento” como un concepto psicológico que tienda un puente entre la cobranza externa y la deuda interna. Analizando la transferencia y el repetido acting out que puede expresarse en conductas masoquistas o suicidas, podríamos descubrir una acumulación patológica consciente o inconsciente de deuda. Por ejemplo, puedo entender mejor el caso del Hombre de las Ratas de Freud que nunca podía pagar lo que debía, en términos de deuda más que en términos de culpa. De hecho, está endeudado con la joven del correo que negó para sí mismo y para el analista. Esto puede verse a la luz de su duelo posiblemente incompleto por su hermana Katherine que murió cuando él tenía alrededor de 5 años. Si se toma en cuenta la ambigüedad del *schuldig* en alemán y el entorno inductor de culpa de su infancia, puede haber estado sufriendo de endeudamiento más bien que de culpa.

héroe no puede evitar romperla en algún momento. Estas tragedias reflejan los peligros en el desarrollo de los niños, en especial en la época en que atraviesan la desilusión dolorosa de la realización de las fantasías de deseo con la madre y aparecen los sentimientos de ambivalencia hacia ella. En mi opinión esto debe ocurrir muy gradualmente y en una etapa apropiada. Si la relación es muy prohibitoria y la desilusión repentina, las consecuencias son catastróficas.

Por lo tanto concluí que el animal inaceptable, como la apariencia original de la figura materna, parece representar el dolor psíquico o el trauma resultante del fracaso materno en el proceso de desilusión como también una insuficiente capacidad para percibir e introyectar a la madre como un objeto total. Escribí: “los cuentos populares japoneses, al contrario de los cuentos de hadas occidentales que tienen final feliz, revelan un trágico fracaso del proceso de integración, sólo guardan una parte buena o un producto bueno, desechando sus productores animalizados, algunos de los cuales fueron lesionados” (1985, pág. 180). También sugerí que la “animalización” implícita en la formación de símbolos de los cuentos populares se deriva de una especie de disimilación como un mecanismo de defensa primitivo. Mi interpretación puede estar relacionada con la idea de Freeman acerca de que una prolongación de las etapas pre-edípicas y edípicas tempranas contribuyen a la creatividad mitopoyética (1981).

IDENTIFICACION CON EL OBJETO HERIDO

La inevitable confrontación con la madre herida o muerta puede ser tan traumática que la persona que la ve cuando es muy inmadura puede convertirse en una devota cuidadora para compensar el sentimiento de deuda ilimitada por la devoción de la madre. En otras palabras, una identificación masoquista puede tener lugar entre la madre y el niño.

De mi experiencia clínica en el Japón puedo decir que la mayoría de los pacientes neuróticos, con los que tengo que trabajar intensas vergüenzas y deudas, tienen frecuentemente una buena adaptación social y a veces son muy exitosos. Trabajan muy duro a pesar de los problemas auto-destructivos ocultos, como por ejemplo intentos graves de suicidio. En psiquiatría, a

aquellas personas que yo llamo “cuidadores masoquistas” se les dan diferentes diagnósticos, tales como depresión, paranoia, trastorno de personalidad masoquista, y demás. En las neurosis, el self privado y la parte que desea ser cuidada parecen escondidas; pero al encontrar un lugar resguardado propio en una relación sólida con un terapeuta analítico, este self verdadero muchas veces abandona su adaptación a permanecer privado y oculto, y emerge poco a poco. Podemos entonces encontrar que el paciente ha estado sufriendo de un grave sentimiento de deuda y obligación de saldar deudas así como de la confrontación traumática con la fragilidad de la madre “buena”. Al analizar este conflicto, podemos encontrar su expresión en la transferencia del paciente y en los repetidos acting outs a través de comportamientos masoquistas o suicidas, y descubrir una acumulación consciente o inconsciente de deuda o culpa hacia la madre benevolente con la que el paciente usualmente se identifica.

Ya que la injuria real en la maternidad es el resultado del interjuego relativo entre la destructividad del niño y la vulnerabilidad de la madre, necesitamos el juicio objetivo de un tercer partícipe en una estructura triangular para decidir dónde adjudicar la responsabilidad. El papel del terapeuta analítico es similar al del padre que tiene que mediar entre el niño agresivamente demandante y la cuidadora vulnerable y masoquista, ambos en conflicto en la mente del paciente.

Llegado a este punto quisiera referirme a dos de mis tratamientos típicos. Estos casos no están en psicoanálisis como lo definiríamos usualmente. Las entrevistas cara a cara son más comunes en Japón por la baja frecuencia de las sesiones, en general una vez por semana, y porque la mayor parte de los pacientes son casos graves.

Caso 1

Un paciente varón, joven estudiante de literatura japonesa, fue internado en el hospital psiquiátrico por su manía compulsiva a rezar. A pesar de sus problemas perturbadores era un estudiante bastante exitoso, no podía dejar de ir a la universidad y trabajaba mucho, quejándose de intranquilidad. Mi diagnóstico fue el de trastorno narcisista de la personalidad, ya que su rezar ritualizado y su trabajar estaban relacionados con sus sentimientos narcisis-

tas de vergüenza asociados a la idea de ser capaz de dañar algo importante, inclusive a sí mismo.

Al comienzo trató de esconder sus problemas y debilidades, porque se avergonzaba de ellos. Su madre me escribió diciendo que estaba tan preocupada por él que estaría dispuesta, si fuese necesario, a sacrificarse por él. Metafóricamente, ella también estaba rezando. Esto asustó mucho a mi paciente que se avergonzó de que sus problemas se hubiesen exhibido ante mí y ante su familia. Entendí que estaba envuelto emocionalmente en un vínculo omnipotente con su madre masoquista y sobreprotectora, en parte porque el padre era un personaje bastante débil.

A medida que la terapia progresaba comenzó a depender gradualmente del terapeuta y se pudo ver más claro que estaba profundamente avergonzado porque el entorno no lo aceptaba ni a él ni a sus perturbadores problemas. Me contó que su madre le pidió que dejara de rezar compulsivamente y que lloraba siempre que él empeoraba. Su madre era muy vulnerable y un día estando mi paciente en tratamiento, tuvo un accidente donde se fracturó la pierna. La tuve que derivar a un colega para terapia individual por su tendencia masoquista. Luego le señalé a mi paciente que la enfermedad médica actual de la madre no tenía nada que ver con la de él, mostrándole la identificación hondamente arraigada que tenía con su madre y sus sentimientos de deuda. Su rezar estaba asociado con ideas obsesivas de violar cosas sagradas tales como dioses. De manera que le señalé que el dios o la diosa en los que creía, a los que violaba y temía a veces era su madre y que se sentía muy endeudado con ella por los daños que podía haberle causado.

Cuanto más seguro se sentía conmigo más francamente podía admitir su ambivalencia hacia el dios o la diosa, la madre, el padre y también el terapeuta. Se acordó que de niño tenía vómitos periódicos; le interpreté que tenía muchas ideas indigeribles que podrían haber perturbado o dañado a la mamá. Un día me dijo que había estado muy enojado con sus padres por sus rotundas mentiras. Por ejemplo, su madre lo llevó a un médico diciéndole que no le harían doler, pero después le dieron una inyección dolorosa, que lo hizo sentir expuesto y humillado.

Para hacer posible su terapia tuvo que superar la ansiedad de su vergüenza ante mí de exponerse y humillarse. Sólo entonces fue capaz de aceptar sus impulsos agresivos, que violaban, humi-

llaban y ridiculizaban a los objetos significativos y también masoquistamente a sí mismo. No puedo traer aquí el resto de la terapia pero puedo decir que en la segunda mitad del tratamiento se dio cuenta que había tenido la necesidad de atravesar un proceso gradual de renunciando del vínculo ilusorio con su madre. A pesar de que tuvo que deprimirse a veces, atravesó el período transicional de separación y distanciamiento gradual de su madre, que llevó a la conciencia un sentido de la fugacidad de la relación con la madre. La terapia se convirtió en el paciente y su madre mirando juntos el frágil entorno, las cosas y los eventos. Expresó esto diciendo “renunciando” o “dejándolo ir”, o *Akira-meru* en japonés.

Caso 2

El segundo caso, una mujer que trabajaba como secretaria, tenía 30 años en el momento de la consulta inicial. Nuestra relación duró ocho años hasta hace diez años cuando interrumpió su terapia.

Al comienzo, casi sin mostrar resistencia, me relató con soltura su historia de vida y su historia médica. Hace mucho que tenía sentimientos suicidas e hizo varios intentos de suicidio, pero no tenía antecedentes de consulta psiquiátrica. Aunque le habían propuesto casamiento, había cedido el lugar a otra mujer, y cerca de la fecha de casamiento le hicieron una histerectomía por un tumor maligno. Para colmo, mientras estaba en el hospital, un gato, al que ella consideraba como su otro yo, murió por descuido de su madre, y comenzó desde entonces a quejarse de insomnio. También tenía alucinaciones visuales y auditivas ocasionales de las que no se quejaba.

Mientras estaba internada en la sala de ginecología, la derivaron a los consultorios de psiquiatría donde nos conocimos. Lo que más impresionaba era su actitud muy humilde que hacía que todos se sintieran muy cómodos con ella y las sonrisas que le ofrecía a casi todo el mundo. Dijo que sólo se sentía débil por falta de sueño, y que tenía dolores en todo el cuerpo pero nunca se le veía una expresión de dolor en la cara. También cuando comencé a medicarla, al comienzo de nuestra relación, mostró una ansiedad paranoica muy fuerte y estaba convencida que los medicamentos que recibía eran placebo. Comenzó a preocuparse

acerca de lo que había del otro lado de la cortina del consultorio, se paró repentinamente y la abrió. Se negó a ser internada, por lo que le ofrecí verla en mi consultorio privado para hablar con más tranquilidad. Aceptó con una sonrisa.

Pasaron algunos meses antes de que me enterara que llevaba un cuchillo con ella: su intención era suicidarse si necesitara ser cuidada por otros o les ocasionase problemas. Su cuadro empeoró rápidamente: tragó una dosis alta de hipnóticos y fue internada en un hospital psiquiátrico. Pero por un tiempo actuó el papel del “prisionero que se porta bien” y se externó porque no podía compartir el baño con otros pacientes. En ese momento, y mientras observaba a esta mujer que no iba a apoyarse en nadie, me vino la imagen que se podría expresar como “no vivas con la vergüenza de un prisionero”. Este tipo de expresiones solían ser muy populares entre los soldados japoneses y los Samurai de los que se esperaba que se suiciden si se los humillara profundamente. Prometiendo, por lo menos de palabra, que no se moriría, comenzó a venir nuevamente a mi consultorio, y diciendo entre risas, “bueno, podría morir en cualquier momento” volvió a trabajar para mantenerse.

Por la severidad de la psicopatología de la paciente el tratamiento se ramificó en muchas direcciones, en especial durante los primeros dos años de la terapia, durante los cuales el manejo incluyó toda clase de cosas: medicación, exámenes físicos, comunicaciones con el servicio de ginecología, la internación y el alta del hospital psiquiátrico, entrevistas con la familia, etc.

Dijo que no quería ser comprendida, ni conocida en su interioridad, ni depender. Más aún, expresó su descontento conmigo, diciendo: “Le he contado mucho y aún no estoy mejor. No me está ayudando para nada.” También, nuestras conversaciones eran superficiales, y las interpretaciones que a veces trataba de hacer eran ineficaces. Estaba con las defensas muy altas y se pasaba diciendo: “Doctor, usted sólo me dice cosas que yo ya sé” u “ojalá no me humillara haciendo como que entiende”. En esos momentos yo tenía la sensación que las palabras de las interpretaciones sólo rozaban superficialmente sus significados.

Por otro lado su adaptación social era asombrosa: sonreía, era conversadora, tenía un aspecto muy saludable y podía trabajar como una talentosa secretaria. Podía ser descripta como masoquista pero estaba demasiado avergonzada de este aspecto pa-

tológico como para revelármelo a mí. Sus costumbres auto-destructivas tales como arrancarse las uñas sólo se vieron con claridad más adelante. Muchas veces tenía picazón y se rascaba hasta sangrar por todos lados, pero escondió esto hasta que comenzó a sentirse algo más segura conmigo —unos tres años después. También tenía miedo de disolverse cuando se bañaba, algo que también mantenía oculto y sólo dejaba entrever. Comprendí que también estaba avergonzada de su psicosis y sentía que no había ningún contenido sustancial escondido detrás de su máscara de vergüenza.

Por todas estas razones concluí que ésta no era una terapia interpretativa donde las fantasías inconscientes son analizadas y tratadas principalmente en forma verbal. El foco central era el tratamiento de apoyo con una comprensión analítica pero sin destapar material. El tratamiento con ella continuó durante seis años. En la fase media del tratamiento le señalé que ella era como la esposa-grulla que trataba de no perturbar a nadie, escondiendo su self lesionado. Estaba absolutamente de acuerdo con esto, pero no quería cambiar su forma masoquista de vida.

Me gustaría, especialmente para mostrarles su transferencia y mi contratransferencia, elegir un episodio de la mitad de su larga terapia en donde comenzaba a instalarse poco a poco en la misma. En ese entonces se volvió en alguna medida abiertamente agresiva conmigo, y por varios meses surgieron palabras como “tonto”, “estúpido”, “incompetente”; el terapeuta era un “fracaso” según ella. Sin embargo al mismo tiempo, su agresividad no se volvió conducta suicida, y mientras la verbalizó o la demostró en la terapia no motivó la preocupación del terapeuta. Parecía venir a repartir golpes al terapeuta, a probarlo, y parecía disfrutar cuando fracasaba como “cuidador”. Pensé que estaba haciendo una regresión.

Un día, tres años después de comenzar a verla, estaba sentada en mi sillón cuando entré. El haber perdido mi sillón me causó algo de gracia y sentí que me había sustituido en el trabajo, y por un buen rato me quedé sentado tranquilo en el diván del consultorio. Era un día hermoso y el sol de la tarde entraba suavemente. Luego me sentí irritado por haber perdido mi sillón, por el enojo que estuve tolerando por mucho tiempo, algunas veces de modo masoquista. Sorpresivamente me dio sueño, sintiendo que me habían liberado de mi papel de cuidador, de lo cual se ocupaba

ella. Luego ella dijo: “Esta es su silla, ¿no? Cuando estoy sentada acá es como si me estuviese sosteniendo en sus brazos.” Recordando algo que me había contado, se me pasó el sueño y le interpreté que había tomado de vuelta el lugar que se le había sacado cuando nació su hermanito.

Su “estar sentada en el sillón del terapeuta para descansar” continuó por unas cinco sesiones. Me había contado anteriormente que su hermano era tres años menor y que nunca lo había querido. Posiblemente sentía que había sido arrojada de los brazos de su madre cuando nació el hermano, lo mismo que el pobre gato que se había muerto. Más aún, me contó después que su madre había puesto mostaza en sus pezones para destetarla. De manera que podemos imaginarnos cómo había sido profundamente humillada de bebé por los pechos dañados que había introyectado, identificándose con ellos.

Hay otra historia para contarles. En mi consultorio tenía un árbol Benjamín (*ficus benjamina*). Visto de lejos parecía un solo árbol, pero en realidad eran dos árboles entrelazados. Mirándolo, ella dijo: “¿Son dos árboles? Están retorcidos, me gustan mucho”. Y un día compró un Benjamín para su casa.

Un año después, me escribió una carta después de una consulta en la que había dicho que estaba sorprendida de no haber matado a nadie. En la misma escribió “Como no riego al árbol Benjamín, pierde las hojas una por una y se muere delante mío.” Ahora pienso que el “cordón umbilical”, o el ligamen emocional, que se expresaba simbólicamente en los dos troncos entrelazados del árbol Benjamín, fue roto por ella. Repetidamente mostraba este simbolismo de ruptura de sus lazos emocionales. Por ejemplo vino a mi consultorio usando un sweater mitad azul marino y mitad rojo, los colores divididos verticalmente. Asocié esto con una sección sagital de un vínculo de sangre con la madre.

Cuando en el séptimo año de tratamiento pudo dormir a veces sin mucha medicación y mejoró sintomáticamente, sentí que quería introducirla en una terapia analítica con un trabajo más profundo y de mayor frecuencia de sesiones y suspender la farmacoterapia. Pero se negó y decidió interrumpir el tratamiento porque estaba, sentí, todavía avergonzada de su self lesionado y de su parte psicótica y su necesidad de dependencia. Nuevamente mató el vínculo abruptamente y no me permitió el contacto con su caos interno y confusión.

TRANSFERENCIA Y VERGÜENZA

Algunos pacientes temen a los terapeutas por cómo la terapia analítica los lleva a quedar expuestos, y esgrimen la prohibición de “no mirar”, que puede llevar a la imposibilidad del tratamiento. La ansiedad de la vergüenza sin embargo puede no aparecer si se respetan sus experiencias internas vergonzantes. En otras palabras, la ansiedad de la vergüenza no sólo es una manifestación del miedo al rechazo sino que está acompañada por un deseo fuerte de aceptación y amor. Desde mi punto de vista, un psicoanalista no debería tratar de penetrar en la fuerte resistencia originada en la vergüenza o persuadir al paciente a revelar sus secretos. Si hiciera esto, el paciente va a desaparecer del mismo modo que la heroína de los cuentos populares.

Casi ningún dios o diosa japoneses, por ejemplo *Kami*, solía aceptar las revelaciones de trastornos corporales. Sin embargo Ubugami (el dios guardián de los nacimientos) está dispuesto a entrar en el aislado lugar del parto, a pesar del miedo o de la repugnancia de la gente, para proteger a la madre y a su bebé recién nacido. Se espera por lo general de un terapeuta en Japón que no sienta repugnancia ni pudor por el develamiento del interior secreto del paciente, y a veces se lo idealiza como a Ubugami por la defensa contra la ansiedad que produce la revelación y la humillación. Por lo tanto, antes de tocar sus contenidos secretos, deberíamos abordar, en el curso de la terapia, el complejo de vergüenza, que está compuesto por la expectativa de aceptación, el miedo a la intrusión y al rechazo, el impulso anal retentivo y de ensuciar, que puede ser proyectado en el terapeuta, etc. Para esto debemos conocer la naturaleza de sus fantasías con respecto a la receptividad del terapeuta hacia las revelaciones del paciente, que puede ser dolorosa. El análisis de la transferencia va a mostrar que un paciente se avergüenza porque ha sido avergonzado por el objeto amado interna o externamente.

Los dos casos que he citado tenían una buena adaptación social y eran exitosos. Trabajaban muy duro a pesar de sus problemas auto-destructivos graves. En el segundo caso, noté desde el comienzo su miedo psicótico y pensé que habría un importante vacío o confusión psicótica detrás de la aparente adaptación superficial. En otras palabras, que no había un contenido substancial detrás de su máscara de vergüenza. Sigo pensan-

do que se hubiese desmoronado si le hubiésemos sacado sus defensas masoquistas de cuidadora masoquista. Uno podría intuir un self verdadero detrás de su sonrisa y vergüenza, pero esto podría sólo ser imaginación. No podía descansar por miedo de desmoronarse si dormía. Como la encontré avergonzada también de su psicosis, el objetivo inmediato para nosotros en la terapia era encontrarle un lugar donde pudiese descansar. Pensé que al final de la terapia, de algún modo, había encontrado nuevamente su propio escondite. Si la ansiedad de vergüenza es un producto del funcionamiento defensivo de una parte no-psicótica, puede servir como un escudo protector contra la parte psicótica de la misma personalidad.

Hubo momentos en que interpreté su furia asesina contra la madre principalmente en términos de sadismo oral, relacionándolo con sus conductas suicidas y acting out sádico. También le señalé su poner en acto la fantasía de identificación con la madre muerta o dañada por la que se sintió responsable y culpable, mientras que trataba mis palabras de un modo bastante sádico con su “fría” sonrisa. Pueden ver al terapeuta involucrándose parcialmente con la identificación masoquista de un paciente seriamente dañado. Identificando su masoquismo con la forma idealizada de vida en Japón, me sentí yo mismo como médico responsable por el daño, y ahora pienso que inconscientemente estaba avergonzado de mi fracaso “forzado”. Reconozco ahora que mis propios sentimientos de vergüenza como también de enojo me producían somnolencia y limitaban mi capacidad analítica, aunque pienso que el terapeuta tuvo éxito en la psicoterapia de apoyo para su psicosis latente, sobreviviendo a su destructividad y conteniendo la situación. Por supuesto esto la llevó a enfrentarse con su propia necesidad de dependencia mientras que yo llevaba el rol infantil, uno de los habitantes de su mente, en su teatro transicional de la mente (McDougall, 1986).

En el primer caso con problemas neuróticos, fue necesario analizar el deseo incestuoso y onnipotente del paciente de fusión con la madre y su tentativa de mitigar al Superyo que lo prohíbe. Pero hasta en este caso neurótico, el paciente necesita un proceso de búsqueda de un lugar seguro para revelarse y hablar acerca de sus problemas privados.

FUGACIDAD EMOCIONAL

En cuanto a las leyendas japonesas, hay también algunas versiones con final feliz, aunque me he centrado en las tragedias primitivas por nuestro interés clínico en el proceso trágico como he mostrado más arriba. La esposa dragón pierde los dos globos oculares, que secretan leche, para alimentar a su bebé. En el cuento “La esposa grulla” el héroe le demanda dos veces que teja telas con su plumaje sin saber que le está dañando el cuerpo. A veces se la ilustra picoteando sus propias plumas del pecho para tejer la tela. Aunque por lo general los lectores tampoco saben del secreto, en la pintura tomada del libro infantil *Tsuruno Anesa* (Tokio: Popurasha, 1977) por E. Ohkawa, la grulla está tejiendo tela, dando figurativamente a luz grullas bebés entre sus alas. Además puede estar enojada por la “injurio” narcisista, por la intrusión y por ser avergonzada, tal como Izanami, que se enojó cuando se rompió la prohibición en el mito. Pero ella, la esposa grulla, está demasiado avergonzada pasivamente como para expresarlo. Estos cuentos nos muestran la dificultad que tenemos para ver a la figura de la madre herida cuyas lesiones están causadas por su inagotable devoción. De manera que considero que el secreto escondido por la prohibición del “no mirar” ha sido el hecho que nuestros dioses y diosas han muerto por el abuso a nuestra madre por largos períodos de tiempo. Espero que este descubrimiento lleve a la experiencia de “renunciar” y “dejar ir”, acompañada de un sentimiento de gratitud y, quizás después de una pausa transitoria, a una transición hacia un nuevo comienzo.

Discutiendo la teoría del Complejo de Ajase por Kosawa (1954), Okonogi (1978) propuso que el concepto de “masoquismo japonés” parte de los sentimientos de culpa hacia la madre. He conectado esto con mi teoría de “culpa forzada” (1991), que podría ser generada por la madre frágil y su fracaso en el entorno. Creo que en este trabajo he mostrado la posibilidad universal de que un vínculo fuerte en la relación madre-hijo puede llevar traumáticamente a la separación, llevando a la identificación masoquista en el hijo, que a veces se acompaña por auto-devoción en la madre.

Los estudiosos de la literatura japonesa, comparando en forma trans-cultural los *Cuentos de casamientos entre humanos y no-humanos*, han señalado que a los japoneses les solían gustar los

cuentos que terminan en separaciones más que los que tienen un final feliz. Puede que esta tendencia depresiva parezca implicar mucho insight, pero puede ser patológicamente auto-destructiva, llevando a que todo, incluido el propio self, sea sentido como fugaz. Por otro lado en algunos cuentos occidentales como “La princesa y el sapo” y “La bella y la bestia”, el animal generalmente se transforma en humano y al final se casan dichosamente por el milagro o la magia del amor, por lo que la repugnancia hacia los hechos inaceptable muchas veces nos parece neutralizada o aislada optimistamente.

Kaya (1997) discute que hasta la muerte no es una pérdida total para las personas japonesas maduras sino una separación temporaria. La madre-pájaro en el cuento japonés se va volando al final, dejando una sensación de fugacidad y deuda o gratitud a la gente que se queda, incluyendo a sus lectores que están “contemplando juntos”. El Príncipe Luz de Luna, al final de una leyenda popular, vuelve a la luna, dejándonos atrás del mismo modo. Quizá los conceptos de muerte y separación son ligeramente distintos, ya que esperamos que vuelvan, de manera que el mismo cuento va a repetirse.

Una palabra japonesa, *Arigato*, que es casi equivalente al “gracias” en español, quiere decir en forma literal “difícil de existir”, de manera que es extremadamente importante apreciar la fugacidad de las cosas. En Japón existe el concepto de *Mononoaware*, que es un ideal literario y estético del Japón, que en su esencia se refiere a “una apreciación profunda, empática de la belleza efímera manifestada en la naturaleza y en la vida humana, y que está por lo tanto siempre teñida de un dejo de tristeza; y que en ciertas circunstancias puede estar acompañada de admiración, reverencia y hasta alegría” (Reischauer y col., 1993, pág. 1002)

Se dice que la mayor parte de los trabajos de arte occidental han sido producidos para alcanzar valor eterno por el temor a la fugacidad, pero he encontrado algunos cuadros del arte occidental que contienen la fugacidad como tema. Sin embargo, me parece que el sentido de fugacidad descripto por los occidentales es vivido individualmente. Aun Freud no pudo aceptar el llamado emocional del poeta con respecto a la “fugacidad” en su conocido ensayo “La transitoriedad”. Escribió: “Pero le discutí al poeta pesimista que la transitoriedad de lo bello conllevara su desvalo-

rización. ¡Al contrario, un aumento de valor!” (1916, pág. 309)

Entiendo por qué Freud no aceptó el concepto de fugacidad emocional.⁴ Probablemente sentía el llamado seductor de los muertos y entendió el peligro del sentimentalismo poético que podía haber apreciado. Por otro lado, creo que el sentido de la fugacidad está consensualmente convalidado en la cultura japonesa. Las pinturas *Ukiyo-e* también muestran el sentido tan sofisticado de la fugacidad que se desarrolla en nuestros espectáculos culturales. En la vida cotidiana el concepto es simbolizado por objetos culturales, tales como las flores del cerezo, que se asocian frecuentemente con la transición a dos vías entre la vida y la mortalidad, o entre este mundo y otro mundo.

Ya en el final quiero referirme brevemente a la fugacidad de la sexualidad descrita en esos cuadros. Algunos cuadros de *Ukiyo-e* son pornográficos, y quizá las interacciones entre los personajes principales era sexual a pesar de la desexualización en conjunto para los niños. Para el mundo flotante, existen también numerosas pinturas llamadas *Syun-ga*, que retratan un número de actividades sexuales entre hombres y mujeres. El sentido positivo de la fugacidad es vital para determinar también el comportamiento sexual adulto, ya que muchas experiencias sexuales son transitorias si incluimos el proceso entero desde el comienzo hasta el final de cualquier actividad sexual. Con la ayuda de los artistas del *Ukiyo-e*, y por supuesto también con el conocimiento psicoanalítico, podemos comprender que una relación madre-bebé y una interacción adulta pueden volverse intercambiables como motivo artístico porque tienen un carácter común de sensualidad, aunque mi conclusión es que el sentido neutral (ni

⁴ Okonogi (1979) que ha estudiado extensamente los trabajos de duelo de Freud, señaló que Freud tuvo que aceptar el concepto de irreversibilidad de la muerte de un modo muy dramático a causa de su propia madre, citando uno de los análisis de sueños de Freud en “La interpretación de los sueños” (1900). La asociación y el recuerdo de Freud fue el de su madre asegurándole a la edad de seis años que estamos hechos de polvo y por eso finalmente al polvo volveremos. Cuando expresó dudas acerca de esta afirmación, ella se frotó las manos como si estuviera amasando albóndigas y le mostró las negruzcas escamas de epidermis que así se desprendían como prueba del polvo del que estamos hechos. “Mi asombro ante esta demostración *ad oculus* fue ilimitada...” (pág. 219) De modo que Okonogi piensa que este tipo de doctrina perturbó mucho la omnipotencia del niño, produciendo sentimientos de asombro y sumisión a lo inevitable y llevando a que su idea acerca de la muerte fuese intensamente realista a lo largo de toda su vida.

idealizado ni pesimista) de la fugacidad debe ser el resultado de la madurez como se desarrolla naturalmente en el tiempo.

Finalmente estoy agradecido a los numerosos artistas del *Ukiyo-e* por su valioso trabajo y a los estudiosos de la literatura japonesa, que se ocuparon de los tesoros culturales del pueblo japonés, en especial por mis citas de mitos y leyendas. De acuerdo con un estudioso pionero del folclore en Japón, el Japón es conocido como un país rico en folclore. Un antropólogo japonés dijo: “Hay muy pocos países aparte del Japón donde el proceso de crecimiento y desarrollo de los cuentos folclóricos puede ser tan bien rastreado” (Ishida, 1972, pág. 145). Este punto de vista ha sido apoyado en general por la simple impresión que Japón, siendo un país insular y por lo tanto aislado, ha evitado naturalmente la invasión crítica de culturas extranjeras hasta la Segunda Guerra Mundial. Si asumimos que la cultura japonesa se resistió defensivamente a las influencias foráneas, reteniendo mediante ello su homogeneidad, debería haber una posibilidad de que la experiencia primitiva del hombre y las fantasías hayan sido transmitidas a través de las generaciones con mínimas variaciones. También, en el proceso de ser transmitidas en forma escrita u oral, pueden haber sido destiladas y simplificadas a una serie de temas básicos y tramas que se muestran en este trabajo.

Esperando estudiar estas cuestiones en el setting analítico, quisiera que este estudio de la cultura japonesa y los pacientes permita que hasta los terapeutas occidentales puedan rever las tragedias clínicas desde otra perspectiva.

BIBLIOGRAFIA

- BRUNER, J. (1975) The capacity for joint visual attention in the infant. *Nature*, 253:265:266.
- FREEMAN, D. (1981). Mythological portrayal of developmental processes and major intrapsychic restructurizations. *Psychoanal. Study Soc.*, 9:326-340.
- (1944a) Mythology as a culturally shared developmental autobiography. Presentado en la Asociación Psicoanalítica Norteamericana. Grupo de Discusión, Mayo 1994.

- FREUD, S. (1900) La interpretación de los sueños. *Obras Completas*, Amorrortu Vols. 4-5.
- (1916) "La Transitoriedad". *Obras Completas*. Amorrortu Vol. 14.
- ISHIDA, E. (1972) *Momotaromo Haha*. Tokio: Kodansha.
- KAYA, W. (1997) *Amae* in the life cycle, mourning and termination. Presentado en la Asociación Psicoanalítica Norteamericana, Mayo 1997.
- KITAYAMA, O. (1985) Pre-oedipal taboo in Japanese folk tragedies. *Int. Rev. Psychoanal.*, 12: 173-186.
- (1991) The wounded caretaker and guilt. *Int. Rev. Psychoanal.*, 18: 229-240.
- (1996) Prohibition and transience. Presentación en el 4to Simposio Psicoanalítico Internacional de Delfos.
- (1997) Beyond the prohibition of "Don't Look". *Research Bulletin of Educational Psychology (Faculty of Education, Kyushu University)*, 41: 33-41.
- KODANSHA INTERNATIONAL (1995), *Japan: Profile of a Nation*. Tokyo: Kodansha.
- KOSAWA, H. (1954) Two kinds of guilt feelings-the Ajase complex. *Japanese J. Psychoanal.*, 1: 5-9.
- MATSUTANI, M. (1979) *Tastunoko Taro*. Tokio: Kodansha.
- MCDUGALL, J. (1986) *Theatres of the Mind*. London: Free Association Books.
- New Japanese-English Dictionary* (1954) Tokio: Kenkyusha.
- OKONOGI, K. (1978) The Ajase complex of the Japanese (1)- The depth psychology of the moratorium people. *Japan Echo*, 5: 88-105.
- (1979) *Taisyō-sousitu*. Tokio: Chuokoronsha.
- REISCHAUER, E. O Y COL. (ED) (1993) *Japan: An Illustrated Dictionary*. Tokio: Kodansha.
- YAMADA, Y. (1987) *Kotobanomaeno Kotoba*. Tokio: Shin-yosha.
- WINNICOTT, D. (1953) Objetos transicionales y fenómenos transicionales. En *Realidad y Juego*, Gedisa, Barcelona, 1972.
- (1971) *Realidad y juego*. Gedisa, Barcelona, 1972.

Traducido por Beatriz Schechter.

OSAMU KITAYAMA

Osamu Kitayama
Graduate School of Human Environment
Kyushu University
812-8581 Japón